

《遮羅迦本集》的邏輯學說

沈劍英 撰

目次

【壹】遮羅迦與《遮羅迦本集》

【貳】論議的原則

【參】結語

【附記】

【壹】遮羅迦與《遮羅迦本集》

《遮羅迦本集》(Carakasamhita)是古印度關於內科學的一部醫書，是遮羅迦(Caraka，古譯遮勒)在阿古尼維沙(Agniveśa，公元前五世紀人)所寫的一本內科著作的基礎上增補而成的。

遮羅迦是大月氏貴霜(Kushan)王國迦膩色迦(Kaniška)王時代的名醫。據《付法藏因緣傳》卷五所云，遮羅迦“善解放藥，聰敏多聞，利智辯才，慈仁和愛，昵妊王(即迦膩色迦王)素聞其名，每常推覓”。他曾挽救王妃母子生命，並勸喻國王不要“縱情極欲任放身口”，後因迦膩色迦王未能捨離淫欲，遮羅迦便辭王而去。⁽¹⁾

遮羅迦的生卒年份難以確定，只能從與他同時代的迦膩色迦王和佛教理論家馬鳴(Aśvaghōṣa)等人的生活年代來推知，⁽²⁾然而事實上迦膩色迦和馬鳴的生活年代亦難以確知，只能大體推斷為公元二世紀上半葉。⁽³⁾

《遮羅迦本集》在遮羅迦之後又有過一次增補，大約在公元七至十世紀之間一位克什米爾的醫生杜里達巴拉

(1)《大正藏》第50卷頁316-317。

(2)據《雜寶藏經》卷7說，遮羅迦與馬鳴同為迦膩色迦王的智臣，王視之如親友，待遇隆厚。(《大正藏》第4卷第484頁)。

(3)有云迦膩色迦王的年代為公元70-102年，有云在129-152年間，有的籠統說為公元二世紀前。一般認為迦膩色迦王當是公元二世紀上半葉時人。馬鳴與迦膩色迦王同時，迦膩色迦王征服中天竺國後將其請回說法，據說聽者莫不開悟，連馬匹亦解其音而為之動容，故名馬鳴。

(Drdhabala) 又加增補，他寫了第六編後部的十七章和第七、第八兩編，並對前六編也作了一些修改。這就是現存的《遮羅迦本集》。根據此書前後曾有三位作者這一點，有人或許會問：此書第三編第八章的邏輯學說究竟是哪位作者提出來的？宇井伯壽認為：“只要廣泛地查閱一下印度邏輯學史的資料和看一看它的發展情況，便可知道在現今的《遮羅迦本集》裡讀到的那種邏輯學不可能在紀元前五世紀就存在，……不管從哪一點看都不能認為存在於阿古尼維沙的原書中。當然也可能產生另外一個疑問，會不會是杜里達巴拉在七世紀到十世紀之間增補此書時加進去的？其實這個疑問也是沒有任何根據的，因為在七世紀後不可能再有這種體系的邏輯學。由此看來邏輯學這部份內容一定是遮羅迦論述的，但也不能就此將這部分邏輯學說全看作是遮羅迦一人的創見。”⁽⁴⁾此說甚是。在公元前五世紀的印度只有關於邏輯的零星論說而無系統的學說，系統性的邏輯學說至迦膩色迦王時才出現，除遮羅迦的邏輯學說外，還有小乘論師所撰的因明專著《方便心論》⁽⁵⁾可資參證。當然《遮羅迦本集》中的邏輯學說也不可能遲至公元七至十世紀之間再提出來，因為在

(4) 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第429頁。

(5) 《方便心論》舊傳為大乘空宗創始人龍樹(Nāgārjuna, 約三世紀)所造，然此說不見經錄。宇井伯壽認為當是迦膩色迦王時小乘論師的著作。《方便心論》於東晉末年由佛陀跋陀羅譯出，惜早已佚失。後於北魏延興二年(472年)再由西域三藏吉迦夜與沙門曇曜合譯為漢文。此論梵本今已不存。

公元三世紀以後《正理經》(Nyāyasūtra)已經問世，至公元五世紀，印度中古邏輯之父陳那(Dignāga)改革古因明，創立了新因明，印度的古典邏輯已臻於成熟，自不可能再出現像《遮羅迦本集》和《方便心論》這樣透露出原始氣息的邏輯學說來了，可見《遮羅迦本集》中的邏輯學說當為遮羅迦所說無疑。然而誠如宇井伯壽所說，不能就此論定這一邏輯學說全是遮羅迦的創說。遮羅迦只是在論述醫理時覺得醫生應當懂得一些邏輯而論及邏輯的，這說明邏輯在當時已發展到初具規模的程度。遮羅迦只是在此基礎上加以整理和作系統闡說的初期學者，當然他的論說也會包含他在邏輯理論上的一些創見。

《遮羅迦本集》第三編第八章是印度邏輯史上最早的重要文獻，第二部就是佛家的《方便心論》了，但《方便心論》的梵本已佚，漢譯又簡略不全，有些地方不易理解，《遮羅迦本集》和《方便心論》具有互補的作用。在遮羅迦之前，印度邏輯從萌生到初具規模經歷了一個漫長的時期，但並沒有產生反映這種邏輯的理論著作，因此遮羅迦將當時的邏輯學說加以總結論述，是極具重要意義的。⁽⁶⁾

(6)《遮羅迦本集》也是目前我們可以看到的對原始數論思想作系統論述的最早的一部著作。遮羅迦非常推崇數論思想，他曾把數論比作“如同光輝的太陽一般輝煌”(遮羅迦語，見本文第二部分第12目)。

【貳】論議的原則

遮羅迦在《遮羅迦本集》第三編第八章裏專門闡說了論議的原則，⁽⁷⁾這一原則包含下列44目：1. 論議；2. 實；3. 德；4. 業；5. 同；6. 異；7. 和合；8. 宗；9. 立量；10. 反立量；11. 因；12. 喻；13. 合；14. 結；15. 答破；16. 定說；17. 語言；18. 現量；19. 比量；20. 傳承量；21. 譬喻量；22. 疑惑；23. 動機；24. 不確定；25. 欲知；26. 決斷；27. 義準量；28. 隨生量；29. 所難詰；30. 無難詰；31. 詰問；32. 反詰問；33. 語失；34. 語善；35. 詭辯；36. 非因；37. 過時；38. 顯過；39. 反駁；40. 壞宗；41. 認容；42. 異因；43. 異義；44. 負處。遮羅迦認為這44個項目是醫生在獲取論議知識時必須了解的。以下即按遮羅迦所開列的44目以及他對這些項目的論述分別加以闡釋。

1. 論議 (vāda)

論議是上述44個項目中最為主要的一項，其餘43項都是圍繞它展開的，所以遮羅迦將這44個項目合稱為論議原則。那麼論議的含義是什麼呢？遮羅迦定義說：“所謂論議，就是甲和乙都依據論典相互展開論諍。”⁽⁸⁾接著他又揭示其外延

(7) 遮羅迦將古印度的邏輯稱作論議原則，一般亦稱作論議道。從遮羅迦所列的44個項目來看，當是印度邏輯諸系統中最為原始的。

(8) 現存的《遮羅迦本集》有多種版本，各本異文互見，差別甚大。本文所引《遮
(接下頁)

云：“論議可大分為兩種：論諍和論詰。”然後他又分別定義並舉例說明：“其中論諍是用言辭來表示雙方的主張，論詰則與之相反。例如甲主張‘再生’，乙則認為不能‘再生’，雙方對自己的主張都提出理由，並根據各自的理由分別立量，相互提示，這就叫論諍；至於論詰則相反，只是單單以言辭來指斥對方主張中的過錯和謬誤。”從遮羅迦的定義和說明來看，論議的內涵定義側重於論諍(jalpa)一面，而未能揭示論詰(vitandā)的一面，這是有欠缺的，不如《正理經》對論議的定義來得全面。《正理經》I-2-1 經對論議的定義是這樣的：“論議就是根據辯論雙方的立量和辯駁來論證和論破(upālabha)，它須與宗義沒有矛盾，並且在提出主張以及反對主張的論式方面，必須具備五支的形式。”⁽⁹⁾這一定義不僅涵蓋了立與破兩者，而且還規定不得與宗義矛盾以及提出論式上的要求等。但是《正理經》定義論議時所說的論證並不就是論諍，論破也不等於論詰，也就是說它不將論議分為論諍和論破兩方面，它所說的論諍乃另有含義：“論諍就是具備上述論議的形式，而從詭辯、誤難以及負處上來論證和論破。”(I-2-2 經)這樣一來，論諍也就成了論破的一

(承上頁)

羅迦本集》文字，均據宇井伯壽校訂後的日譯轉譯。宇氏所譯《遮羅迦本集》第三編第八章，見《印度哲學研究》第2卷第431-440頁。所附《遮羅迦本集》中的梵文名詞均據《本集》原文。

(9) 本文所引《正理經》文句，均見拙譯《正理經》。此經漢譯收入拙著《因明學研究·附錄》(中國大百科全書出版社1985版，東方出版中心1996重印)。

種，即建立論式加以難破，亦即因明所說的立量破了。這顯然與遮羅迦關於論諍的定義不同。《正理經》雖然也提及論諍也可以用來論證，但它既然是從敵論者的詭辯、誤難和負處上來立量的，那麼這種論證在本質上與論破也就別無二致了，至多只是形式上的論證而已。⁽¹⁰⁾至於論詰，《正理經》的定義倒是與《遮羅迦本集》相同的，如《正理經》I-2-3經云：“論詰就是在提出反對主張時不建立論式。”⁽¹¹⁾但《正理經》將它與論議和論諍並列看待，所以又與《遮羅迦本集》有所不同。《遮羅迦本集》關於論議的定義雖然不夠充分，但它將論議分為論諍和論詰兩方面則略勝於《正理經》一籌，是合乎劃分原則的，儘管它沒有將建立論式的論破概括進去，而是在第10目用一個“反立量”⁽¹²⁾來補充說明，亦有與論議並列之嫌。

2～7. 實 (dravya)、德 (guṇa)、業 (karma)、同 (sāmānya)、異 (viśeṣa)、和合 (samāvāya)

實即實體、物質，德是事物的屬性，業即運動，同即普遍性，異即特殊性，和合即事物、屬性和運動的內在聯繫。這六個概念乃勝論派的基本範疇，稱為“六句義”，故這裡合在一起說。遮羅迦在本章沒有具體闡釋“六句義”，只是說

(10) 例如採用共比量的形式來論破，因為共比量既可用來論證，亦可用以論破。

(11) 這種不建立論式的論詰亦即因明所說的“顯過破”。

(12) 反立量即是建立論式來論破，與因明所說的“立量破”相當。

“實、德、業、同、異、和合的定義在第一編休勞卡斯塔那 (ślokasthāne) 一章已論述過”，所以本章略而不論了。但值得注意的是遮羅迦將勝論六句義列為論議原則的第2-7目，與《方便心論》將六句義視為論法竟不異其趣。所不同的是，《方便心論》並沒有將它列入自己的八種論法裏，而只是將它視作外道的論法。如《方便心論·明造論品》云：“問曰”……今諸外道有論法不耶？答曰：有。如衛世師(勝論)有六諦，所謂陀羅驃(實)、求那(德)、總諦(同)、別諦(異)、作諦(業)、不作諦(和合)，如斯等比，皆名論法。”⁽¹³⁾為什麼勝論六句義可以看作論法呢？這是因為勝論是印度最早認真研究日常生活中知識的可靠性、知識的種類及其區分的標誌等等問題的學派，其六句義即是對各種事物現象加以考察和概括而成的六大範疇，富具邏輯意味。“所謂‘句’(pada)是‘言語’或‘概念’的意思，‘義’(artha)是‘客觀實在’或‘事物’的意思”，⁽¹⁴⁾故‘句義’(padārtha)即是概念與客觀實在對應的意思。提出六句義的勝論派不僅以概念的形式概括了客觀世界的諸種關係，而且通過概念的推演來把握知識，認識真理，因此六句義具有相當高的思辨性，視其為論法當是毫不為過的。然而據宇井伯壽說，在古印度也只有《遮羅迦本集》和《方便心論》二書將其與論法相

(13)《大正藏》第32卷第23頁。

(14) 黃心川：《印度哲學史》第345頁。北京商務印書館1989年。

關係，在其他書裏卻找不到。(15)

8. 宗 (pratijñā)

宗就是論題，故遮羅迦定義並例釋云：“所謂宗就是以言辭來表述所立。例如“神我常住（靈魂是不滅的）”等。這是印度邏輯上最早提出來的關於宗的定義，後來為《正理經》所吸收，如I-1-3 經云：“宗就是提出來加以論證的命題（即所立）。”但它進一步明確了宗的性質：宗是被論證的命題。為什麼說宗是被論證的命題呢？因為古印度的五支論式是論證而不是推理。(16)由此可知五支論證式中的宗乃是論題而不是結論，五支式中的結支才是結論。這與新因明三支論式中的宗既是論題又是結論不同。(17)

9. 立量 (sthāpanā)。

立量就是建立一個五支論證式。遮羅迦云：“所謂立量就是根據因、喻、合、結來證明其宗，蓋先有其宗然後有立量，因為不能成立的宗就不能立量。例如以‘神我常住’為宗，以‘非所作性’為因，以‘空’為喻，合云‘空既為非所

(15) 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第443頁。

(16) 古因明將論證與推理視為不同的形式，故在五支論證式外另立三種推理式（比量）：即前比、後比、同比。

(17) 陳那的新因明雖亦分論證（能立）和推理（比量）兩種，但他認為論證與推理本質上無異，故他將二者從論式到規則加以統一，均以三支式和因三相來規範。

